



ANIVERSARIO

ISSN 0798-1171

Depósito legal pp. 197402ZU34

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa



REVISTA DE FILOSOFÍA

***PRÁCTICAS SOCIALES Y PENSAMIENTO
TRANSFORMADOR: CONSIDERACIONES
EPISTÉMICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS
ACTUALES***

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Nº 101
2022 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía

Vol. 39, N°101, 2022-2, (May-Ago) pp. 83 - 91

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Lo performativo como forma no fundacionista de entender lo humano

The Performative as a non-Foundationalist Way of Understanding the Human

Ana Isabel Hernández Rodríguez

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8232-7741>

Universidad Nacional a Distancia - España

ana.isabel.her.rod@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6672574>

Resumen

Es este un trabajo que persigue la aclaración histórico-filosófica del cruce de tres conceptos que tienen una especial importancia en los debates contemporáneos que inciden en la comprensión de lo que sea el ser humano, tanto como entidad individual y de sus relaciones con los otros y, también, como un lugar a veces inhóspito nucleado por tensiones irresolubles. En este sentido, es de especial interés el enfoque performativo de Judith Butler que puede entenderse, por un lado, como un transhumanismo complejo y crítico y, por otro lado, como una apuesta por comprender lo humano sin recurrir a ideales fundacionistas o, en una palabra, humanistas.

Palabras clave: Humanismo; posthumanismo; transhumanismo; Butler.

Abstract

This paper pursues the historical-philosophical clarification of the intersection of three concepts that have a special importance in contemporary debates that have a bearing on the understanding of what the human being is, both as an individual entity and its relations with others and, also, as a sometimes inhospitable place nucleated by irresolvable tensions. In this sense, Judith Butler's performative approach is of special interest, which can be understood, on the one hand, as a complex and critical transhumanism and, on the other hand, as a proposal to understand the human beyond humanism, without resorting, therefore, to foundationalist ideals.

Keywords: Humanism; posthumanism; transhumanism; Butler.

Recibido 02-03-2022 – Aceptado 28-05-2022

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Si bien el humanismo fue, en gran medida, uno de los marcos de pensamiento que posibilitó, más tarde, la emergencia de los ideales moderno-ilustrados, el transhumanismo y el posthumanismo se han fraguado en los siglos XX y XXI, esto es, en un tiempo en que la tecnología marca la dinámica tanto de los tiempos como de los espacios. Mi reflexión arrancará, pues, del Renacimiento, pero sin concebir a este como lo hiciera gran parte de la historiografía del siglo XIX, es decir, como una superación genial e iluminada respecto a lo que se ha llamado la noche (las tinieblas) de los mil años. Más bien, este texto se adhiere a la consideración de que las ideas renacentistas se hallaron en autores medievales, a veces de forma embrionaria y, otras veces, expuestas con todavía más vigor que los propios autores de los siglos XV y XVI. Además, la propia dicotomía tinieblas-luz pertenece a los momentos medievales más dogmáticos y, en efecto, se ha llegado a hablar del Renacimiento, desde las investigaciones más cercanas a nuestro presente, como la crisis definitiva de la Edad Media.

El humanismo arrancó con un concepto que se tornará en central: el hombre (entendido como natural y como varón) que se entiende como un ser valioso a pesar de, o quizás gracias a, desocupar el centro de un universo creado desde la nada por Dios. Por ello, es ya una tesis aceptada que el humanismo es la ideología que permitió al Renacimiento desarrollarse tal y como lo hizo y que, además, posibilitó el advenimiento de los primeros movimientos de la burguesía allá por las centurias XV y XVI.

La crítica del humanismo es un tema central de la filosofía contemporánea. Dentro de esta, la filosofía de la sospecha, expresión de Paul Ricoeur, disuelve la dimensión esencialista del ser humano para poder analizarlo desde las estructuras en las que está inmerso. Así, Marx puso en el centro del análisis la economía, Nietzsche en el lenguaje y Freud en las pasiones. Sin embargo, y tal como ha explicado Peter Sloterdijk, si bien Marx, Freud y Nietzsche rompieron con la definición tradicional-aristotélica del ser humano como “animal racional”, lo cierto es que Marx y Freud no lograron escapar a algunos supuestos humanistas. Y es que debajo, más allá, o después de un sistema injusto de producción o de unas pasiones refrenadas, permanece la imagen de un ser humano *otro* que podría, según estos autores, ser liberado una vez superadas las constricciones en que está envuelto, ya sea económicamente (Marx) o psicológicamente (Freud). Esto no ocurre con Nietzsche, uno de los pensadores en que se basa la apuesta performativa, no fundacionista y no biologicista de Judith Butler.

La propuesta de Butler hace del género un asunto que debe entenderse desde lo performativo y que, por ello mismo, no está sostenido en plataforma originaria o biológica alguna. Por tanto es posible, si nos cargamos de prudencia conceptual, una interpretación de la filosofía butleriana como una *especie* de correlato, en términos de género, de una *suerte* de transhumanismo. Pero no un transhumanismo simple y filiotecnológico, sino complejo y crítico del que deriva un transfeminismo que subraya la complejidad y la heterogeneidad de los cuerpos en contraposición a la dicotomía tradicional que se cimienta en la norma heterosexual, hombre-mujer.

Por ello, el término biopolítica, de autoría foucaultiana, es crucial en el discurso *queer* dado su interés vehicular por las cuestiones relacionadas con la administración y el control del género. La propia Donna Haraway parte de la noción de biopolítica para su propuesta de repolitización de aquellos artefactos como lo femenino, lo animal, la naturaleza que han sido pensados precisamente en la frontera de lo tecnológico. Dicho de otro modo, las fronteras entre lo natural y lo artificial son difusas y dependen de maniobras, en red, de poder.

Llegados a este punto, es lícito recordar que antes de la eclosión de la postmodernidad a partir de mediados del siglo XX, ya Simone de Beauvoir había cuestionado en *El segundo sexo* (1949) todo concepto de naturaleza humana que no estuviera encarnado. La autora desconfió, pues, de aquellas vertientes tradicionales humanistas que se asociaban al universalismo y al racionalismo, elementos ambos fundamentos de la modernidad. El individualismo moderno, ciertamente exacerbado, hará del sujeto pensante, que no sintiente, el eje determinante del conocimiento de la realidad y el punto de partida para una reestructuración de las relaciones con los otros, es decir, sociopolítica. En efecto, pienso que sería interesante reflexionar, aunque tal vez en otro lugar, sobre las tesis que hubiera establecido Simone de Beauvoir de haber vivido los tiempos de nuestra contemporaneidad, tan cortada a la medida tecnológica.

En fin, primero fue el teocentrismo medieval, con la figura de Dios Padre como garante de todo lo que existe y responsable último de los bienes y males que pueblan tanto el mundo humano como el mundo de la naturaleza. Paradójicamente, una vez el ser humano y su morada, el planeta, fueron descentrados y colocados como un cuerpo más que gira alrededor de otros, el humanismo hizo emerger la visión del ser humano que no solo se autopercibe como algo distinto a la naturaleza sino, además, como dueño y señor de ella. El humanismo, y su correlato antropocéntrico, es el cultivo del Sujeto por excelencia que convierte a la naturaleza en Objeto hecho a imagen y semejanza de su disfrute y de sus representaciones. Nótese que en ambos casos el dualismo excluyente es la dinámica de comprensión.

Más tarde, las propuestas transhumanas y posthumanas, que están desestabilizando las concepciones humanistas (¿o tal vez son su máxima expresión?) de la naturaleza humana y, en esta misma desestabilización, el concepto de naturaleza ya no aparece como un límite sino como la posibilidad de saltar ese mismo límite. Es más, el dualismo comienza a flaquear: el ser humano natural ya no es distinto al ser humano artificial, pues es lo que pretenda ser con el beneplácito de los avances científico-tecnológicos.

Antonio Diéguez ha calificado al transhumanismo como la utopía del momento y la cosmovisión propia de nuestra época. Explica, además, cómo ya en 1990, el filósofo Max More definía el transhumanismo como un conjunto de filosofías que buscan guiarnos hacia una condición posthumana. En otras palabras, se trata de creer e investigar en aras de crear una especie nueva, la posthumana, alejada de aquel lugar-instante de miserias donde

Darwin colocó al ser humano. La civilización post-biológica con que sueña el transhumanismo ya no teme ni a la vejez ni a las enfermedades, pues es el dominio de las máquinas lo que, curiosamente, nos convertirá en dioses y en libres. De manera implícita, aquí se halla una crítica al humanismo clásico y un llamado a introducir nuevas consideraciones a partir de que, en palabras de Robert Poperell y su *The post-human condition* (1995), las posibilidades sugeridas por la inteligencia artificial, las computadoras, la modificación genética y otras tecnologías del siglo XXI, son un desafío profundo al sentido de la predominancia humana. Asimismo, tal y como argumenta Adolfo Castilla, estas nuevas modas intelectuales dan la impresión de que la humanidad puede estar a las puertas de un nuevo salto evolutivo basado en las posibilidades de manipulación de sus genes y en las de la simbiosis hombre-máquina. Sea como fuere, lo que está claro es que el transhumanismo echa por tierra muchas de nuestras más tradicionales creencias acerca de lo que es un cuerpo y de sus límites, de dónde se asienta la naturaleza y hasta dónde llegan los elementos culturales y artificiales, toda vez que la artificialidad, tal y como nos comenta Dyaz en *Mundo artificial. Internet, ciberpunk, clonación y otras palabras mágicas* (1998), es todo aquello incapaz de aparecer de manera espontánea fuera del hábitat del ser humano o de cualquier derivación de dicho hábitat.

Pero, ¿qué pasa cuando estas cosmovisiones encuadran los debates acerca del género, se adentran en el terreno del feminismo o, más bien, cuando se analizan desde la óptica de las disputas sobre la temática del género? Pues que la estructura binaria del sexo sale a la luz en su plena artificialidad, a pesar de los intentos de presentarse con carta de naturaleza, y queda cuestionado el sistema *sexo-género* en tanto herramienta feminista dicotómica por descansar, en última instancia, en un par más general que distingue a la naturaleza de la cultura. De hecho, si bien en la década de los años ochenta del pasado siglo XX florecen los discursos del feminismo de la diferencia, los noventa constituyen un tiempo que cuestiona el concepto de género y el sistema *sexo-género* organizado sobre él. Así lo ha resumido de manera muy precisa Sonia Reverter Bañón.

Sea como fuere, este estado de cosas ha provocado que el debate intrafeminista entre la igualdad y la diferencia cobre una especial relevancia al constatar que los transfeminismos y los postfeminismos se ubican en el abanico de los feminismos de la diferencia en la era de la postmodernidad, un amplio mosaico de corrientes que es, ante todo, de una heterogeneidad irresoluble. De hecho, el debate intrafeminista entre la igualdad y la diferencia se entiende mejor si se analiza a la luz de los paradigmas que dan, a cada miembro, su cobijo, a saber, la modernidad y la postmodernidad. Ello sin perder de vista, por supuesto, que el humanismo antropocéntrico, también llamado clásico, es uno de los elementos principales de la era moderna y hace de la igualdad el eje de sus vindicaciones políticas, y, el transhumanismo y el posthumanismo, son apuestas por la diferencia y dos de las propuestas más actuales de ciertas filosofías postmodernas una vez se ha detectado que ciertas nociones se han vuelto reaccionarias a pesar de haber nacido con intención liberadora. Una vez más, salta a la vista la necesidad de actualizar, dada su revisionalidad, de cualquier concepto. No en vano, desde las posiciones críticas con la naturalidad y operatividad de la diferencia

sexual, se ha cuestionado la pertinencia de la categoría Mujer como categoría unificadora y sólida. En efecto, si bien el planteamiento del feminismo de la igualdad establece como su núcleo la vindicación, el feminismo de la diferencia propone enfatizar las singularidades propias de las mujeres tras converger en la tesis de que los grandes relatos han caído, así como la idea de razón que los sustenta. Además, no es casual que la eclosión de la diferencia sea el fruto de una reflexión ligada a la experiencia política del mayo del sesenta y ocho y algunos estudios la hayan emparejado a la decadencia de las versiones dogmáticas, verdaderas caricaturas, del marxismo y, a la par, sigue la estela crítica de la deconstrucción de la metafísica y del sujeto vista como estrategia filosófica nucleada por el intento de acceder a todo aquello expulsado, impensado o simplemente etiquetado como “exterior” a la razón.

Una de las manifestaciones de este llamamiento a la diferencia es la ya casi inabarcable cantidad de trabajos teóricos feministas que, desde finales de los años sesenta hasta hoy, insisten en la vinculación de las mujeres con una visión particular, a veces renovadora y transgresora, del conocimiento tradicional. Un conocimiento tradicional basado en un modelo soberanista del sujeto inspirado en dos fuentes clásicas y principales de la modernidad. La primera, por obra de Descartes, que hace emerger al ser humano íntimamente configurado en una plena confianza en la razón, una soberanía personal inalienable y una autoconciencia radical. La segunda, de la mano de Kant y la postulación del *hombre* enteramente libre, dueño de sí mismo, capaz de *autoplantearse* el imperativo categórico y regir su vida según sus notas. Es este sujeto, base del conocimiento moderno (llamado tradicional por los denominados feminismos de la diferencia), un sujeto que es idéntico a sí mismo e inmutable a pesar del paso y los saltos del tiempo, y que disfruta (¿o más bien sufre?) de una coherencia interna inquebrantable y cuya identidad sustantiva lo individualiza.

La política de Occidente está regida por este modo de entender la subjetividad que, en la actualidad, se encuentra firmemente cuestionado dadas las consecuencias nefastas a la hora de tratar las relaciones humanas en general y entre hombres y mujeres en particular. En resumidas cuentas, es a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando se da una reacción antisubjetivista, tanto ontológica (frente al cartesianismo) como ética (frente al kantismo). Es en esta crisis del subjetivismo modernista donde se ubica la filosofía de Judith Butler.

Ya quedó apuntado antes que Butler parte, no sin algunas e importantes reservas, de Michel Foucault en cuanto crítico por excelencia de la moderna y, por tanto, humanista noción de sujeto que es, ante todo, de corte universalista y original. Dado que la lógica del humanismo privilegia los componentes racionales de la identidad y, por ello mismo, enfatiza su auto-representación, homogeneidad y estabilidad, Butler, en su contra, sostiene la tesis de que la misma materialidad del cuerpo es histórica y, por tanto, imposible de ser conceptualizada independientemente de los discursos hegemónicos sobre el género y la sexualidad. Atiéndase a estas palabras de *El género en disputa*:

“Las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales o no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género, denominada ‘persona’, que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. No obstante, la concepción universal de la persona ha sido sustituida como punto de partida para una teoría social del género por las posturas históricas y antropológicas que consideran el género como una ‘relación’ entre sujetos socialmente constituidos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que ‘es’ la persona y, de hecho, lo que ‘es’ el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece. Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas” (Butler, 2007: 60-61)

El feminismo de la diferencia propone que ya no se puede aspirar ni a la universalidad, tampoco a la antigua postulación de un medio homogéneo de racionalidad situado por encima de los discursos particulares. De hecho, Butler postula que el feminismo de la igualdad o, lo que es lo mismo, el feminismo humanista, va de la mano del esencialismo. Y, dado este esencialismo, se cometen dos errores fundamentales: el primero, (mal)suponer que la capacidad de acción solo puede establecerse recurriendo a un *yo* prediscursivo, aun cuando éste se encuentre en medio de una convergencia discursiva, y, el segundo, equiparar las nociones de constitución y determinación, es decir, creer que estar constituido por el discurso es estar determinado por él. Todo ello sobre el axioma equivocado de que la determinación cancela la posibilidad de la acción. Queda negada en la teoría *queer*, pues, la idea de un sexo natural, en aras de ampliar el campo de la legitimidad humana. Y, puesto que el (des)reconocimiento se visualiza como una forma, nada baladí, de violencia, la apuesta se cifra en, volviendo a *El género en disputa*, “poner énfasis en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles”. De lo que se trata, en última instancia, es de ir más allá de los parámetros humanistas y modernos de pensamiento dadas las implicaciones excluyentes en tanto dualistas que tales parámetros conllevan. De hecho, la denominada matriz heterosexual es una red de redes que, al desmantelarse, descubre cómo el deseo masculino se constituye convirtiendo en objeto a la mujer femenina: análogamente, el deseo femenino tiene como objeto al hombre masculino. A este respecto, Patricia Soley-Beltrán aclara que la matriz heterosexual es un tipo de sistema sexo-género que Butler define como sigue:

“la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de ‘contrato heterosexual’ de Monique Wittig [...] el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad” (Butler, 2007: 292, nota 6)

Dado esto, la noción de corporalidad se entiende de otra manera, y ya no se deja apresar por los significados dualistas antes direccionados por una supuesta naturaleza humana. Es en este sentido donde el concepto butleriano de género brota como una alternativa al feminismo universalista, racionalista y humanista. Una alternativa provocativa. Y es que, aún aceptando que el carácter no emana de la biología, el siglo pasado siguió manteniendo que lo biológico es el espacio de la formación social. De hecho, a día de hoy, continúa vigente la creencia de que el ser fisiológico es un *hecho dado* al que se superponen determinadas características y se desestima que la interpretación sea determinante. Fruto de esta convicción es la idea de la identidad de perchero de Linda Nicholson: el cuerpo es una especie de percha donde se cuelgan una serie de mecanismos culturales relacionados con la personalidad y el comportamiento. Entonces, si la tematización diferencial del par sexo-género supuso un avance importante respecto al determinismo biológico, la vigencia del fundacionismo biológico continuó reproduciendo un dimorfismo esencial, el del varón y la mujer.

La perspectiva del género es, entonces, relacional, contextual y, en definitiva, performativa, que muestra la inoperatividad de la distinción entre sexo y género: “lo que una persona es, y, más aún, lo que el género es, es siempre relativo a las relaciones construidas en el que se establece” (Butler, 2007: 61). Pero la cuestión no acaba aquí. Y es que, dada la problematización de la vinculación entre el sexo y el género que propone Butler, el cuerpo o, si se quiere, el sexo, está siempre generizado. De hecho, las diversas conceptualizaciones y delimitaciones corporales dependen de sus andamios, siempre constitutivos, respecto a las normas de género: “esta construcción denominada “sexo” [está] tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizás siempre fue género, con el resultado de la que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007: 55). He aquí la entrada argumental para poder sostener, un poco más tarde, que ni el sexo ni el género son propiedades de los cuerpos y que estos, los cuerpos, no podrían jamás aparecer exentos de las normas reguladoras, es decir, como verdades naturales o prediscursivas. Es más, las normas reguladoras gobiernan la materialidad propia de las corporalidades y, por ello mismo, esta materialidad es asumida por Butler como un proceso de sedimentación, y, en *Cuerpos que importan*, establece que la materialidad es “una especie de apelación a las citas, la adquisición del ser mediante la cita del poder, una cita que establece una complicidad originaria con el poder” (Butler, 2002: 38).

Son claras las implicaciones que estas aseveraciones tienen para la interpretación del patriarcado como sistema de poder opresor y responsable último de las relaciones jerárquicas entre mujeres y hombres. En este sentido, Butler argumenta que el término de patriarcado adolece de vicios teóricos totalitarios, ahistóricos y esencialistas cuando remite a la idea de un sistema universal de dominación: “la idea de un patriarcado universal [...] no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos” (Butler, 2007: 49). Dicho de otro modo, y según Elvira Burgos, las relaciones de poder son culturalmente variables y, en efecto, este no puede ser abordado, únicamente, desde la óptica de la dominación. La huella de Foucault y, de forma más concreta, la doble dimensión de su analítica del poder es aquí insoslayable.

En fin, volviendo a Sonia Reverter, la filosofía performativa de Judith Butler es un conjunto de propuestas que siguen debatiéndose de manera intensa en los departamentos de estudios de género y de feminismo propiciando la oportunidad de más debates cruciales para nuevos enfoques. Y, dado que una parte nada desdeñable del feminismo académico ha reaccionado con alertas ante la teoría de la performatividad, y, además, las enormes popularizaciones y difusiones mediáticas de las tesis butlerianas han supuesto que estas se hayan desvirtuado, es menester una aproximación a algunos de los anclajes originarios, fuentes y raíces que, tras una compleja reformulación combinatoria y a través de un intenso ejercicio hermenéutico que nunca culmina, han dado lugar a los planteamientos de esta filósofa. La filosofía performativa tiene un carácter abierto y no sistemático y es lícito entenderla como un conjunto de líneas aperturistas que sirven para entender el complejo entramado político y social de nuestra contemporaneidad. Sobre todo porque su desenmascaramiento de las políticas de identidad del feminismo conlleva una crítica a la noción de sexo como dato primero, originario, prediscursivo y, a fin de cuentas, natural. El feminismo, pues, no ha de ubicarse más allá de las identidades construidas y queda echada por tierra, inhabilitada, la idea de la identidad como sustancia. He aquí una negación provocativa y altamente polémica que, sin embargo, es considerada como una oportunidad para abrir otras posibilidades políticas para el feminismo:

“La principal tarea del feminismo no es crear un punto de vista externo a las identidades construidas; esto equivaldría a la construcción de un modelo epistemológico que deje de aceptar su propia posición cultural y, por lo tanto, se promueva como un sujeto global, posición que usan precisamente las estrategias imperialistas que el feminismo debería criticar. La principal tarea más bien radica en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad y, por consiguiente, presentan la posibilidad de refutarlas” (Butler, 2007: 286)

Y, para concluir, es conveniente señalar que la razón primera por la que Butler considera urgente que las políticas públicas sean entendidas no solo en términos de una política de distribución, sino también de *reconocimiento de identidades*, es su constatación de que hay un tipo particular de muerte que es la civil. Su apuesta por una comprensión radical y pluralista (y no liberal) de la democracia pasa por hacer del reconocimiento un acto de justicia, y esto se vislumbra tanto en *El género en disputa* como en obras posteriores. Entonces, refutando muchas de sus interpretaciones críticas, mi opinión es que la propuesta política butleriana no está exenta de una noción de justicia y, además, esta aparece como horizonte normativo. Eso sí, tal proyecto político, y que Butler pretende sea justo, no se basa ni podría basarse en la figura o piedra angular del sujeto ensimismado y férreamente consolidado que en la teoría del conocimiento tiene a Descartes como mentor.

Así las cosas, y no en vano, la tematización de la cuestión del género, o sistema sexo-género, o diferencia sexual, por parte de Judith Butler ya desde *El género en disputa*, está inexorablemente unida un planteamiento de la justicia que se relaciona con la cuestión de las identidades. Con todo, al igual que cualquier tipo de feminismo, la teorización butleriana

se encuadra dentro de las discusiones que se dan académicamente entre el universalismo y sus posturas contrarias como, por ejemplo, el particularismo. Las discusiones entre liberales y *comunitaristas* constituyen un ejemplo de los problemas que suscita la universalidad de la justicia y la posibilidad de su fundamentación racional. Como cuestión abierta, la idea de justicia es un elemento central en los debates políticos y jurídicos contemporáneos, en los que se confirma que su perfil concreto depende de su relación con el marco de valores y el ideal normativo en el que se inscriba. La pregunta que emerge aquí es esencial, a saber, ¿es necesario ser universalista para pensar propiamente en la justicia?

Para asumir un tipo de responsabilidad diferente respecto a las condiciones de la justicia a partir de una comprensión radical y pluralista (no liberal) de la democracia, Butler postula que el reconocimiento es un acto de justicia y, aún más, un acto de justicia que entronca con las posibilidades de la existencia. Es decir, el reconocimiento es una necesidad vital. Si ya desde tiempos antiguos se dice que la verdadera muerte es el olvido, Butler da una vuelta de tuerca más y se centra en ese tipo particular de muerte que es la civil. De aquí la puesta sobre el tapete de la cuestión del reconocimiento. Reconocimiento, legitimación y vida vivible son nociones inextricables.

Butler trata de ser fiel a los ideales democráticos en un sentido altamente pluralista y radical, encuadrándose en la amplia crítica a la falsa universalidad de las nociones modernas de *ciudadanía* y a las políticas liberales. Se plantea con fuerza reclamar visibilidad para identidades antes invisibilizadas o marginadas. Y, además, lo corporal, en esta dinámica, es considerado la ocasión de una multiplicidad irreductible, de recreaciones, como un lugar fronterizo de una reinención constante que no tiene origen adonde volver. Porque no hay naturaleza humana.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 101 – 2022 – 2 - MAYO - AGOSTO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en junio de 2022, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org